

## COMO EU POSSO SER RESPONSABILIZADO POR ISSO? REFLEXÕES SOBRE A BRANQUITUDE COMO FORMA DE PENSAR SOBRE A IDEOLOGIA DO RACISMO

*HOW CAN I BE RESPONSIBLE FOR THIS? REFLECTIONS ON WHITENESS AS A  
WAY OF THINKING ABOUT THE IDEOLOGY OF RACISM*

**Raquel Sampaio Mello**

<https://orcid.org/0000-0003-2772-014X>.

Doutoranda em Linguística Aplicada-UFRJ, Brasil

E-mail: Raquel\_santos\_3@hotmail.com

**Resumo:** Este trabalho surgiu como uma inquietação ao questionamento “Como posso ser responsabilizado por isso?” A referida pergunta foi feita por um membro do meu círculo familiar que me inquiriu sobre o fato de ter que ser responsabilizado ou não pelas atrocidades cometidas contra pessoas negras (NASCIMENTO, 2017). O pronome demonstrativo “isso” refere-se ao processo de escravidão vivenciado por homens e mulheres negras ao redor do mundo. Para esse parente, o sofrimento de pessoas negras não parece ter vínculo com as ações das pessoas brancas. Logo, tenho como objetivo central desse trabalho tecer considerações que embasem uma reflexão sobre o questionamento proposto. Para tanto, utilizar-me-ei dos suportes teóricos advindos dos estudos raciais (FANON, 2008; KILOMBA, 2019), da branquitude (CARONE; PIZA, 2014) e das ideologias linguísticas (EAGLETON, 1997; PINTO, 2018). Munanga e Gomes (2016) explicam que a exploração de indivíduos negros no Brasil se intensificou através do tráfico negreiro. Por meio dessa nefasta brutalidade contra os indivíduos de cor, observa-se, até os dias de hoje, o quanto as pessoas negras ainda são marcadas pelas memórias coloniais (KILOMBA, 2019). Através desse estudo busco refletir sobre a necessidade de pessoas brancas refletirem sobre o papel que possuem na luta contra o racismo (CARONE; PIZA, 2014). A branquitude deve ser vista como uma ferramenta para a minimização do racismo e a construção de uma consciência de pessoas brancas sobre os seus privilégios (CARONE; PIZA, 2014). É necessário também que se pense no racismo como uma ideologia linguística (EAGLETON, 1997; PINTO, 2018). Nesse sentido, o racismo constitui-se como uma discursivização que se materializa na vida de pessoas negras por intermédio da linguagem. Por último, esse artigo científico constitui-se como um modo de reflexão a pergunta que me feita, não tenho como intuito apresentar dados, apenas pensar sobre a complexidade dessa inquirição.

**Palavras-chave:** Branquitude; Ideologia Linguística; Racismo.

**Abstract:** This work emerged as a concern to the question "How can I be held responsible for this?" This question was asked by a member of my family circle who asked me about the fact of having to be held responsible or not for the atrocities committed against black people (NASCIMENTO, 2017). The demonstrative pronoun "this" refers to the process of slavery experienced by black men and women around the world. For this relative, the suffering of black people does not seem to be linked to the actions of white people. Therefore, my main objective of this work is to make considerations that support a reflection on the proposed questioning. For that, I will use the theoretical supports arising from racial studies (FANON, 2008; KILOMBA, 2019), whiteness (CARONE; PIZA, 2014) and linguistic ideologies (EAGLETON, 1997; PINTO, 2018). Munanga and Gomes (2016) explain that the exploitation of black individuals in Brazil has intensified through the slave trade. Through this nefarious brutality against individuals of color, it is observed, to this day, how much black people

*are still marked by colonial memories (KILOMBA, 2019). Through this study, I seek to reflect on the need for white people to reflect on the role they play in the fight against racism (CARONE; PIZA, 2014). Whiteness should be seen as a tool to minimize racism and build awareness of white people about their privileges (CARONE; PIZA, 2014). It is also necessary to think of racism as a linguistic ideology (EAGLETON, 1997; PINTO, 2018). In this sense, racism is constituted as a discourse that materializes in the lives of black people through language. Finally, this scientific article is a way of reflecting on the question you asked me, I do not intend to present data, just to think about the complexity of this inquiry.*

**Keywords:** Whiteness; Linguistic ideology; Racism.

## Introdução

O presente estudo é uma resposta ao seguinte questionamento: “Como posso ser responsabilizado por isso?”. Tal indagação foi feita por uma pessoa do meu círculo familiar cujos detalhes não serão expostos por questões éticas.

Quis destacar o pronome demonstrativo “isso”, pois ele refere-se a todo processo traumático vivenciado por pessoas negras através do início da escravidão (NASCIMENTO, 2017). É interessante observar que essa pessoa ao fazer tal pergunta, reduziu todo o sofrimento vivido por negros/as ao redor do mundo (MUNANGA; GOMES, 2016) a apenas um vocábulo. Ao perceber a ideologia do racismo que estava por detrás desse pronome demonstrativo, congelei e não consegui responder.

Por isso, percebo esse estudo como uma forma de contra-argumentar; uma forma de desmitificar que o branco pode ser totalmente desresponsabilizado do racismo. Nascimento (2017) explica que no Brasil em virtude da propagação de diversos mitos como o da democracia racial, a discussão sobre a temática que circunda as questões raciais tornou-se proibida; velada; mascarada.

Logo, é essencial que se compreenda que a branquitude deve ser repensada como forma de combate ao racismo. Segundo Bento (2014, p. 26) é preciso que se rompa o “acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil”.

Por último, acredito que seja necessário pensar o racismo como ideologia linguística (EAGLETON, 1997; PINTO, 2018). Isto é o racismo não como biológico, mas sim discursivo

(KILOMBA, 2019).

## 1. Quem sou eu?

Antes de tecer qualquer consideração sobre as fundamentações teóricas que nortearam esse estudo, gostaria de apresentar-me. Sou uma mulher negra, hétero, cristã, professora, doutoranda em Linguística Aplicada pela UFRJ. Desde pequena compreendo que minha posição como mulher negra, retirou-me alguns privilégios, os quais as mulheres brancas não foram destituídas.

Lembro-me que o meu cabelo, traços fenotípicos e cor de pele eram sempre objeto de atenção e olhares curiosos por parte de colegas brancos da escola. Infelizmente esse interesse dos meus amigos sobre mim materializou-se linguisticamente através de comentários como: “Seu cabelo parece um bombрил”. Ter sido marcada por palavras como essas, fez-me atentar que eu não era igual às as meninas brancas da minha idade.

Identifico-me muito com o texto “E eu não sou uma mulher?”, escrito por Sojourner Truth, uma abolicionista afro-americana, escritora e ativista dos direitos das mulheres. Esse texto impacta-me, pois mostra que a mulher negra muitas vezes não é sequer considerada mulher, conforme escreve Truth:

[...] Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas[...]  
(SOJOURNER, 1843 *apud* GELEDES, 2017 *apud* RIBEIRO, 2017, p. 22-23)

Ao relegar a mulher negra a condição de ser categorizada como mulher, houve ao longo da história um silenciamento de suas vozes (RIBEIRO, 2017). Por isso, Kilomba (2019) afirma a necessidade da produção de conhecimento por intelectuais negras, a fim de que não sejamos mais representadas pelo imaginário branco.

Destaco mulher negra, pois parto dessa condição, nesse sentido a minha escrita “emerge como um ato político” (KILOMBA, 2019, p. 28). Escrevo que sou uma mulher negra não com vistas à essencialização da minha *performance* (BORBA, 2014), mas como um ato de descolonização (KILOMBA, 2019) no qual eu não apenas reflito sobre o que escrevo, mas legitimo o que penso a partir de quem eu sou: uma mulher negra.

### **Estudos raciais - considerações iniciais**

Munanga (2006) aponta que a escravidão é um processo antigo. Desde o império Islâmico já existiam indícios da escravidão tanto de brancos quanto de negros. Todavia, o tratamento dos mulçumanos quanto aos escravos brancos e negros já era diferenciado. Os negros possuíam menor valor de mercado que os escravos brancos.

Quando se pensa na escravidão dentro do contexto brasileiro é também preciso retornar a aspectos da história do nosso país. Munanga e Gomes (2016) afirmam que o negro foi trazido para o Brasil através do tráfico negreiro para assim favorecer o sistema de colonização liderado pelos Portugueses no Brasil. Munanga e Gomes (2016) explicam que o processo de exportação dos negros para o Brasil ocorreu por motivos econômicos, dentre eles a composição da mão de obra escrava para as plantações de cana-de-açúcar a partir da metade do século XVI.

Munanga e Gomes (2016) descrevem que o sistema de deportação de negros para o Brasil aconteceu através da rota transatlântica que envolvia três regiões do continente africano: a África Ocidental, a África Centro-Ocidental e a África Austral. Sobre a questão do tráfico negreiro, ainda segundo esses autores, algumas versões da História parecem fazer acreditar que os próprios negros favoreceram o processo de escravidão, com o argumento de que antes da colonização já havia escravidão na África.

Munanga e Gomes (2016) apontam que o conceito de escravo na África era bem distinto da ideia de escravidão realizada pelos europeus. Tais autores explicam que o processo escravocrata na África se sucedia por motivos de guerra, e ainda assim, os escravos possuíam

“alguns direitos”. Nesse sentido, os filhos dos escravos nasciam livres diferentemente do sistema escravocrata europeu conforme Munanga e Gomes (2016, p. 25) explicam:

Além dessas relações de sujeição que existem em todas as sociedades africanas tradicionais (no interior de um reino, de uma chefia, de um clã, de uma linhagem, de uma família), existiram também relações de sujeição quanto aos estranhos cativos das guerras e penhorados pelas próprias famílias. Quando havia guerra entre duas sociedades inimigas, a sociedade vitoriosa poderia ocupar ou anexar o território vencido, que passava a integrar o seu império; poderia deixar livres o rei e os habitantes do território ocupado, mas eles teriam como obrigação pagar regularmente um tributo. Os vencedores poderiam capturar algumas pessoas, homens e mulheres celibatários e levá-los para sua terra, como cativos. Os cativos masculinos trabalhavam como servos de reis, notáveis e guerreiros, e os cativos femininos integravam os haréns destes como reprodutoras. Os homens cativos podiam casar-se com as mulheres livres da sociedade, sem direito de paternidade sobre seus filhos que nasciam livres e eram integrantes das comunidades de suas mães. Ambos, filhos e mulheres cativos, nasciam totalmente livres.

Sobre o tráfico negreiro, Munanga e Gomes (2016, p. 26) acrescentam:

[...] o tráfico refere-se ao enriquecimento e acumulação de riqueza por seus responsáveis. Supõe a existência de sistemas em que seres humanos são mercadorias, produtos comerciáveis que podem ser vendidos e comprados e a existência dos mercados regulares para esse tipo de operação. Nada, na África antes do tráfico oriental e transaariano liderado por árabes e do tráfico transatlântico liderado pelos europeus, comprova a existência do tráfico humano e da relação de enriquecimento e acumulação de riquezas recorrentes.

Munanga (2006) afirma que a escravidão no sistema colonial foi assegurada não apenas pela força bruta e o aparelho ideológico, mas por outras estratégias. Um desses estratagemas foi o desaparecimento de descrições positivas da África por parte de etnólogos europeus, após o início da era colonial moderna (MUNANGA; GOMES, 2016).

Outra estratégia criada nesse período de colonização para a contínua subjugação dos negros foi a conferência de Berlim que ocorreu em 1885. Munanga e Gomes (2016) explicam que depois desse evento houve uma partilha da África entre os países europeus. Munanga e Gomes (2016, p. 34) acrescentam ainda que “para justificar e legitimar a violência, a humilhação, os trabalhos forçados e a negação da humanidade dos africanos era preciso bestializar a imagem desses homens e mulheres”.

Observo, então, que a colonização dos africanos teve como justificativa o racismo (MUNANGA, 2006). Segundo Munanga (2006, p. 53), o racismo “hierarquiza, desumaniza e justifica a discriminação”. De acordo com Van Dijk (2015), o racismo é um sistema social de dominação no qual grupos (europeus etc.) ‘brancos’ dominam grupos (não-europeus) ‘não brancos’. Sobre tal termo, Munanga e Gomes (2016, p. 179) afirmam que:

o racismo é um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como cor de pele, tipo de cabelo, formato do olho, etc.

Em último lugar, destaco que é preciso que se compreenda o racismo é uma ideologia, isto é, a “uma espécie de crença, ou seja, representações mentais” (VAN DIJK, 2015, p. 23). E tal ideologia só se concretizou e continua a se materializar nas vidas das pessoas negras através do discurso, uma vez que “o racismo sem fala e sem escrita provavelmente seria impossível” (VAN DIJK, 2015, p. 34).

### **O outro lado da História**

No item anterior, discuti de modo breve o percurso do negro no Brasil, através do início do tráfico negreiro (MUNANGA; GOMES, 2016). Porém, convém que eu apresente nesse estudo, o outro lado dessa História, a fim de que seja desmitificada a suposta aceitação do negro sobre a condição de escravo. Ou seja, a naturalização da escravidão.

Para tanto, considero essencial trazer a história de resistência de homens e mulheres negras frente ao regime escravocrata no Brasil. Munanga e Gomes (2016) descrevem que, por muito tempo, acreditou-se que o negro foi passivo no processo de escravidão no Brasil. Tal concepção trata-se de um mito no imaginário social, uma vez que o regime escravista no país foi marcado por uma intensa resistência negra.

Munanga e Gomes (2016, p. 67) explicam que diversos fatores contribuíram para essa falsa ideia de passividade do escravo africano. Dentre elas, pode se citar:

a) a existência do racismo em nossa sociedade, produzindo e disseminando uma visão negativa do negro.

b) O desconhecimento de uma grande parte da sociedade brasileira, sobre os processos de luta e organização dos africanos e dos seus descendentes durante o regime escravista.

c) a falta de divulgação de pesquisas e livros que recontam a história do negro brasileiro, destacando- o como sujeito ativo e não como vítima da escravidão e do passado escravista.

d) a crença de que no Brasil não há racismo e de que os diferentes grupos étnico-raciais aqui existentes, nos quais está incluído o segmento negro, viveram uma situação mais branda de exploração e escravidão quando comparados com a realidade de outros países.

Assim, segundo Munanga e Gomes (2016) a resistência negra foi caracterizada pelo sentimento de coragem e indignação frente à escravidão. Tais estudiosos destacam algumas das ações promovidas pelos negros para o enfrentamento do regime escravocrata. Dentre elas gostaria de dar destaque a formação dos quilombos e a revolta dos Malês.

Munanga e Gomes (2016,) explicam que a palavra Kilombo é oriunda da língua umbundum. Tal palavra se refere “a um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central, mais especificamente na área formada pela atual República Democrática do Congo (antigo Zaire) e Angola” (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 71). Deste modo, Munanga e Gomes (2016) ressaltam a importância de se desconstruir a ideia de quilombo como uma organização de escravos negros fugitivos, mas sim considerá-lo como uma instituição de inspiração africana de resistência e luta que foi “reconstruída pelos escravos para se opor a estrutura escravocrata, na implantação de uma outra vida, de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos” (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 71).

Munanga e Gomes (2016) descrevem que o quilombo de Palmares, foi o mais expressivo durante o regime escravocrata. Teve quase um século de resistência, após 27 guerras contra Portugueses e Holandeses. O líder mais importante do quilombo dos Palmares foi Zumbi. Tais estudiosos explicam que Zumbi, antes de ir para o quilombo, havia sido criado por um padre cujo nome era Melo, que o ensinou Português, Latim e religião.

Munanga e Gomes explicam que antes de completar os seus quinze anos, Zumbi fugiu para o quilombo de Palmares, onde deixou de ser chamado de Francisco e tornou-se Zumbi.

Munanga e Gomes (2016) destacam que a mudança de nome fazia parte do ritual de integração dos escravos, um modo de resgatar a sua identidade e cultura de origem africana. Segundo estes teóricos, Zumbi teve uma morte excruciante, cujo objetivo era aterrorizar os negros a não mais se rebelarem. Todavia, Munanga e Gomes (2016) apontam que, o efeito desejado pela morte de Zumbi foi o contrário, ele se tornou um ícone na para os negros. Diante da importância de Zumbi, o movimento negro lutou para que o dia da sua morte, 20 de novembro de 1695, tornasse-se o Dia Nacional da Consciência Negra.

No que diz respeito a revolta dos Malês ocorreu na Bahia no ano de 1835. Essa revolta teve a duração de três dias. Denomina-se Malês os escravos negros que:

reuniam-se nas ruas ou mesmo para vivenciarem os preceitos da religião islâmica ou mesmo para conversar sobre a vida, eles também discutiam a possibilidade de construção de uma sociedade mais digna e, para tal, não desconsideravam a possibilidade da força (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 93-94).

A revolta foi cautelosamente preparada, tendo sido planejada num dia festivo, a festa de Nossa Senhora da Guia, dia que a cidade ficava vazia, pois a festa levaria uma boa parte dos moradores da cidade Salvador ao Bonfim, cidade distante. A escolha do dia do início da revolta foi motivada pelo evento de celebração mais importante do calendário mulçumano, o Ramadã.

Infelizmente pela traição de Guilhermina Rosa de Souza, mulher do africano liberto Domingos Fortunato, a revolta foi suprimida. Segundo Munanga e Gomes (2016), a revolta dos Malês foi de extrema importância, pois através do regaste dela, desconstrói-se a visão que a principal religião de matriz africana é apenas o Candomblé, e que todos os escravos eram iletrados, uma vez que os malês eram mulçumanos e possuíam profundo conhecimento do Alcorão.

Munanga e Gomes (2016) também relatam outras revoltas que se sucederam no regime escravista, as chamadas revoltas urbanas. Pode-se citar a revolta dos Alfaiates (Bahia,

1978), a Cabanagem (Pará, 1835-1840), a Sabinada (Bahia, 1837-1838) e a Balaiada (1838-1841).

Em última análise, no que tange à resistência negra no período pós-abolicionista, Munanga e Gomes (2016) afirmam que os negros libertos e os seus descendentes não foram integrados, não tendo garantias que lhes permitissem viver dignamente como os brancos. Todavia, esses estudiosos afirmam que ainda assim nesse momento crítico, houve resistência e luta por parte dos negros a fim de garantirem os seus direitos. Munanga e Gomes (2016) citam a revolta da Chibata, A frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental Negro como exemplos de resistência dos negros.

### **Branquitude**

Segundo Munanga (2018, p. 12) “a branquitude significa pertença étnico-racial atribuída ao branco”. Nesse sentido, a branquitude constitui-se como um mecanismo de poder que permite que pessoas brancas possam categorizar os indivíduos de cor e os fixarem em posições sociais que sirvam de privilégio a esse grupo dominante. Nas palavras de Munanga (2018, p. 12), a branquitude constitui-se como:

o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não brancos, que, dessa forma, significa ser menos do que ele. O ser-branco se expressa na corporeidade, a brancura. E vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais.

Bento (2002, p. 26) explica que quando se trata da discussão do racismo “o foco da discussão é o negro e há um silêncio sobre o branco”. Assim, Bento (2002, p. 27) continua dizendo que “este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo”.

Assim, quando sou inquirida: “Como posso ser responsabilizado por *isso*?”, o que o meu interlocutor deseja é apartar-se de sua responsabilidade social, o que tal falante busca é

eximir-se do legado da escravidão, uma vez que “ os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da escravidão de quatro séculos de outro grupo” (BENTO, 2002, p. 27).

Desse modo, discutir a branquitude é sinônimo de romper o silêncio sobre o processo de exploração sobre os corpos negros. Ou seja, falar sobre a branquitude é o caminho para questionar a dominação de quatro séculos sobre pessoas de cor e permitir que manutenção de privilégios apenas por parte de pessoas brancas seja quebrada em busca assim de uma equidade social entre os indivíduos sejam eles de cor ou não.

### **Reflexões sobre ideologia e ideologia linguística. Qual é a diferença?**

Segundo Eagleton (1997, p.13) a ideologia é um fenômeno tão potente que se constitui como “as ideias que homens e mulheres vivem e, às vezes, morrem”. Apesar da força que uma ideologia carrega em si mesma, a sua natureza é confusa. Diante disso, faz-se essencial refletir sobre os efeitos positivos e negativos que ela gera. Neste trabalho busco articular a branquitude como forma de pensar a ideologia do racismo

Eagleton (1997, p. 17) explica que não há um consenso sobre uma definição única sobre o que seja a ideologia, porém ele afirma que ela facilmente identificada, uma vez que é “como um mau hálito, é, nesse sentido, algo que a outra pessoa tem”. Esse autor acrescenta ainda que a ideologia não é apenas um mero sistema de crenças, mas que envolve questões de poder. Isto significa que ideologia “tem a ver com legitimar o poder de uma classe ou grupo social dominante” (EAGLETON, 1997, p.19). Quem legitima os brancos, e deslegitima as vidas negras? Como essa ideologia do racismo se materializa?

Silverstein (1979, p. 193 *apud* KROSKRITY, 2004, p. 497) afirma que as ideologias linguísticas são: “conjuntos de crenças sobre a linguagem articuladas por usuários como uma racionalização ou justificativa da percepção da estrutura da linguagem e uso”<sup>1</sup>. Woolard

---

<sup>1</sup> No original: sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use (SILVERSTEIN, 1979, p. 193 *apud* KROSKRITY, 2004, p. 497).

(1998) diz que a língua é um dos modos de subjugar, e colonizar um povo. Esse meio de dominação de outro povo, é chamado por Mignolo (1992, 1995 *apud* WOOLARD, 1998) de colonização da linguagem.

Pinto (2018) afirma que existe uma relação entre a instituição das hierarquias raciais e as ideologias dominantes. Ela fala que o processo racialização dos indivíduos resulta de um processo nomeado “mentalidade cativa” (ERRINGTON, 2001; MAKONI et al, 2003; MAKONI e PENNYCOOK, 2007; MUNIZ, 2016 *apud* PINTO, 2018). Esse conceito pode ser explicado como um mesmo gesto moderno que “produz dois movimentos, o movimento que podemos ver como racionalidade civilizadora e o movimento que oculta um violento processo irracional” (PINTO, 2018, p. 707). Tais movimentos de natureza linguística acabam por se materializar nos corpos dos indivíduos racializados. Em outras palavras, “o sacrifício, claro, tem sido também um sacrifício de corpos e não apenas de modos de falar ou modos de se avaliar a fala” (PINTO, 2018, p. 707).

Segundo Pinto (2018), as hierarquias raciais e as ideologias linguísticas são rarefeitas, sendo elas instituídas através de mecanismos de racionalização (FOUCAULT, 1996 *apud* PINTO, 2018). Eles são: a ideologia da homogeneidade variável, a ideologia da clareza e a ideologia da competência. Por meio de cada uma dessas ideologias, é possível perceber a ideia de pureza da língua, fala e corpo. Tal pureza leva ao estabelecimento de um padrão: “o monolingüismo homogêneo de homens brancos como o padrão moderno de comunicação racional” (PRATT, 1991, p. 33-40 *apud* PINTO, 2018, p. 710). Desse modo, o branco tem buscado dominar o negro através desse monolingüismo, que está presente na ordem do discurso (FOUCAULT, 1996).

O racismo configura-se como uma ideologia nefasta que tem buscado a subjugação dos corpos negros. É interessante, no entanto, observar que a ideologia do racismo não foi aceita de forma pacífica/submissa pelos negros (MUNANGA; GOMES, 2016). Cabe destacar também que a branquitude também se constitui como ideologia.

Fundamentada nas ideias de Piza (2002, p. 59), compreendo a branquitude como uma ideologia atrelada ao “sentido de ser branco”. Quais são os privilégios de tal categorização?

Piza (2002, p. 61) compara a branquitude como uma porta de vidro, o que significa que “tudo parece acessível, mas na realidade há uma fronteira invisível que se impõe entre o muito que se sabe sobre o outro e o quase nada que si sabe sobre si mesmo”. Logo, porque o branco não se vê como um ser racializado?

Em suma, para se compreender a ideologia do racismo, é necessário que seja analisada a ideologia da branquitude, uma vez que tanto brancos quanto negros fazem parte da mesma “farsa ideológica: a de que a uns foi dado todo o poder e que aos outros este lhes foi negado” (PIZA, 2002, p. 71).

### **O papel da linguagem na construção das ideologias do racismo e da branquitude. Um caminho alternativo: a descolonização do eu**

Segundo Medviédev ([1928] 2016, p. 58) “não há significado fora da relação social de compreensão”. Nesse sentido, faz-se essencial olhar para o racismo como um fenômeno coletivo. Nas palavras de Kilomba (2019, p. 130) o racismo acontece através da linguagem: “O racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalentes: africano – África – selva – selvagem – primitivo – inferior – animal – macaco”.

Apesar da citação acima expressar apenas o racismo como discursivo, gostaria de enfatizar a branquitude também como ato discursivo. A branquitude, então, é marcada justamente pela omissão/silêncio do branco. A branquitude como fora descrito na seção anterior compõe-se como uma discursivização excessiva sobre outro e comedida sobre si (PIZA, 2002).

Deste modo, tanto a ideologia do racismo quanto a ideologia da branquitude são produzidas por meio da interação social. Medviédev ([1928] 2016, p. 58), uma vez que “a comunicação é aquele meio no qual um fenômeno ideológico adquire, pela primeira vez, sua existência específica, seu significado ideológico, seu caráter de signo”.

Se o racismo e a branquitude são o mesmo lado da moeda, como escapar dessa dicotomia? Kilomba (2019) propõe uma visão alternativa: a descolonização do eu, como um movimento de resistência linguística, “uma coletividade possuidora de percepção ideológica que cria formas específicas de comunicação social” (MEDVIÉDEV [1928] 2016, p. 62) que visa à valorização das vidas negras, a construção de uma visão positiva de pessoas de cor.

Volóchinov afirma que ([1929] 2017, p. 91) “tudo o que é ideológico possui uma significação: ele representa e substitui algo encontrado fora dele, ou seja, ele é um signo”. Qual é o significado da descolonização do eu das pessoas negras? Kilomba (2019) defende que haja uma descolonização do corpo negro, que esse corpo seja visto a partir de uma ótica que seja diferente do imaginário branco. Por isso essa estudiosa explica a importância de pessoas negras, em especial, mulheres negras, tornarem-se sujeitas das suas próprias vidas: “Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita” (KILOMBA, 2019, p. 28).

Kilomba (2019) explica que é necessário que mulheres e homens negros não sejam mais objetificados, isto é, não sejam mais fixados no lugar de “Outrordade”, mas possam se reinventar. Em outras palavras, “não se pode simplesmente se opor ao racismo, já que no espaço vazio, após alguém ter se oposto e resistido” (KILOMBA, 2019, p. 28), “ainda há a necessidade de tornar-se de fazer-se (de) novo” (HOOKS, 1990, p. 15 *apud* KILOMBA, 2019, p. 28). Por isso, a importância da descolonização do eu, como um modo criar uma perspectiva alternativa as ideologias dominantes (racismo e branquitude), um espaço onde mulheres e homens negros possam performar sua negritude de modo saudável (KILOMBA, 2019).

Desta maneira, Fanon (2008, p. 48) é categórico ao afirmar que “a primeira reação do negro seja a de dizer NÃO<sup>2</sup> àqueles que tentam defini-lo”. Ou seja: a palavra é uma ponte que liga eu ao outro. “Ela apoia uma das extremidades em mim e a outra no interlocutor” (VOLÓCHINOV [1929] 2017, p. 204). Ou seja, “falar é estar em condições de empregar uma

---

<sup>2</sup> Grifo meu

certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33).

Por fim, gostaria de acrescentar que Kilomba (2019), além de propor a descolonização do eu de pessoas negras, convida também que as pessoas brancas descolonizem-se através de cinco mecanismos: negação; culpa; vergonha; reconhecimento e reparação<sup>3</sup>. Concluo com as palavras de Kilomba (2019, p. 46):

esses diversos passos revelam a consciência sobre o racismo não como uma questão moral, mas sim como um processo psicológico que exige trabalho. Nesse sentido, em vez de fazer a clássica pergunta moral: “Eu sou racista?” e esperar uma resposta confortável, o *sujeito branco*<sup>4</sup>, deveria se perguntar: “ Como eu posso dismantelar meu próprio racismo?” Tal pergunta, então, por si só, já inicia esse processo.

## Considerações finais

Este trabalho foi uma resposta não apenas aos leitores que se aventuraram na presente leitura, mas para a pessoa que me fez a indagação “Como posso me responsabilizar por isso?”.

Apesar de este trabalho ser de natureza teórica, acredito que ele também tenha um cunho prático. Falo isso, pois tal estudo visa responder a um questionamento que se materializa tanto na vida de pessoas negras quanto na vida das brancas, uma vez que o primeiro grupo tem sido explorado e negligenciado, ao passo que o outro continua com a manutenção de seus privilégios (PIZA, 2014).

Desse modo, se essa reflexão conseguir promover uma descolonização do eu não só de pessoas negras, mas principalmente das pessoas brancas ao questionarem seu *status quo*, a branquitude (PIZA, 2014), acredito que a sociedade ganharia na questão da equidade social,

<sup>3</sup> Os detalhes sobre cada um desses mecanismos podem ser encontrados nas páginas 43- 46 do livro Memórias de Plantação: Episódios de racismo cotidiano.

<sup>4</sup> Grifo da autora

através da promoção de políticas públicas que beneficie as pessoas negras ou não (MUNANGA, 2018).

Kilomba (2019, p. 77) explica que o racismo estrutural é aquele que as pessoas negras e as de cor “estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas”. Nesse sentido, Fanon (2008, p. 26) questiona: “Que quer o homem negro?”. Segundo Fanon (2008, p. 26), o homem negro quer sair da “zona de não ser”, isto é, “trata-se de deixar o homem negro livre” (FANON, 2008, p. 26).<sup>5</sup>

Fanon (2008, p. 27) acrescenta afirmando que “o branco está fechado na sua brancura. O negro está fechado na sua negrura”. Desse modo, Fanon (2008, p. 27) questiona: “Como sair desse impasse?”. Apesar de estar de acordo com Fanon (2008) a respeito dos conceitos de negrura e brancura, é preciso que haja uma distinção entre eles para que o meu interlocutor compreenda a grande linha abissal entre os mesmos (SANTOS, 2007).

O conceito de negrura para Fanon (2008) reside na baixa valorização atribuída ao negro e a brancura refere-se à valorização positiva do branco. No entanto, como exposto nesse estudo, a negritude foi criada pelo branco para subjugar o negro (MUNANGA; GOMES, 2016). Tal dominação do negro foi imposta pelo branco através da criação da ideologia do racismo como forma de obter mão de obra para os empreendimentos coloniais (MUNANGA; GOMES, 2016). Nas palavras de Nascimento (2017) até hoje é possível sentir os reflexos desse processo escravocrata aqui no país, o que ele denomina de escravidão em liberdade, uma vez que os africanos e seus descendentes foram atirados “para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado, e a igreja” (NASCIMENTO, 2017, p. 79).

No que diz respeito ao conceito de brancura, ele na realidade constitui-se como fruto da ideologia da branquitude, “a consciência de ser branco no Brasil” (MUNANGA, 2018, p. 10). Ser branco no Brasil durante o regime escravocrata foi sinônimo de poder e privilégios (NASCIMENTO, 2017).

---

<sup>5</sup> Adaptação da citação

Em suma, pensar em negrura/branca é pensar sobre a negritude/branquitude. O que equivale dizer que o racismo não pode ser pensado sem o seu outro componente: a branquitude. Nas palavras de Munanga (2018) a branquitude ao ser ressignificada pode ser um mecanismo de transformação social.

### Referências

- BORBA, R. A linguagem importa? Performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**, v. 43, p. 441-474, 2014.
- CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo**. Estudos de branquitude e branqueamento no Brasil. 6. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- EAGLETON, T. Introdução e Capítulo 1 – O que é ideologia? In: EAGLETON, T. **Ideologia: uma introdução**. Boitempo (Kindle Edition): 1997.
- ERRINGTON, J. Colonial Linguistics. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, p.19-39, 2001.
- FANON, F. **Pele Negra, máscaras brancas.**/ Frantz Fanon; tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M.. **A ordem do discurso**. 3a ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- HOOKS, B. **Killing Rage. Ending Racism**. New York: Owl Books, 1995.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

KROSKRITY, P. V. 2004. Language ideologies. In DURANTI, A. (ed.). **A Companion to Linguistic Anthropology**. Blackwell Publishing, p. 496-517, 2004.

MAKONI, S. et al (Ed.). **Black Linguistics: Language, Society and Politics in Africa and the Americas**. New York: Routledge, 2003.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. **Disinventing and reconstituting languages**. Clevedon: Multilingual Matters, 2007.

MEDVIÉDEV, P. N. Primeira Parte, Capítulo Primeiro - A ciência das ideologias e suas tarefas imediatas. In: MEDVIÉDEV, P. N. **O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica** Tradutoras Sheila Grillo e EkaterinaVólkova Américo. 1.ed. São Paulo: Contexto (Edição Kindle) , 2016 [1928].

MIGNOLO, W. D . **The Darker Side of the Renaissance**. Ann Arbor: University of Michigan, 1995.

MIGNOLO, W. D. On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition. **Comparative Studies in Society and History**, p. 301-330, 1992.

MUNANGA, K. Prefácio. In: MÜLLER, T. M. P.; CARDOSO, L. **Branquitude: Estudos sobre a identidade Branca no Brasil**. – I ed. – Curitiba: Appris (Kindle Edition), 2018.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, nº 68, p. 46-57.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. – São Paulo: Global, 2006.

MUNIZ, K. Ainda sobre a possibilidade de uma linguística “crítica”: performatividade, política e identificação racial no Brasil. **D.E.L.T.A.**, v. 32, n. 3, , p. 767-786, 2016.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** – I reimpressão da 2. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2017.

PINTO, J. P. 2018. Ideologias linguísticas e a instituição de hierarquias raciais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 10, p. 704-720, jan. 2018

PIZA, E. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo.** Estudos de branquitude e branqueamento no Brasil. 6. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PRATT, M. L. Arts of the Contact Zone. **Profession**, p. 33-40, 1991.

RIBEIRO, D. **O que é o lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

SANTOS, B. V. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a Ecologia dos Saberes. **Revista Novos Estudos**, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/nec/n79/04.pdf>. Acesso em: 11.jan.2021.

SILVERSTEIN, M. (1979). Language Structure and Linguistic Ideology. In P. Clyne, W. Hanks, and C. Hofbauer (eds.), **The Elements**, p. 193–248. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979.

VAN DIJK, T. A. Ideologia. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 50, n. (supl.), s53-s61, dez. 2015.

VOLÓCHINOV, V Parte II – Os caminhos da filosofia da linguagem marxista, p. 201-225. In: VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem.** São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

DOI: <http://doi.org/10.29327/232521.9.1-5>

VOLÓCHINOV, V. Parte II – Os caminhos da filosofia da linguagem marxista, p. 143-200. In: VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

VOLÓCHINOV, V. Parte I – A importância dos problemas da filosofia da linguagem para o Marxismo, p. 91-140. In: VOLÓCHINOV, V **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

WOOLARD, K. A. Introduction. In SCHIEFFELIN, BAMBI B., WOOLARD, K. A. & KROSKRITY, PAUL V. (eds.). **Language ideologies practice and theory**. Oxford: Oxford University Press, p. 3-47, 1998.

**Submetido em:** 06/01/2022

**Aprovado em:** 20/09/2022